MAPEANDO O PONTO DE VISTA KAIABI: MUDANÇA, IDENTIDADE E AGÊNCIA

LEA TOMASS[1]
Universidade de Brasília (UnB)

Em I Foresee my life, Suzanne Oakdale apresenta a etnografia de sua pesquisa de doutorado, realizada em 1992, com os Kaiabi, povo tupi-guarani que vive no Parque Indígena Xingu. O recorte metodológico toma como "autobiográficas" as narrativas de lideranças indígenas veiculadas em três eventos rituais: discursos políticos, pajelança curativa e cantos do ritual *jowosi*, originalmente ligado à guerra. Seu objetivo é cruzar as narrativas com uma abordagem que enfatiza as mudanças históricas, a fim de explorar a idéia de agencialidade construída na interação entre valores específicos de uma dada sociedade e a consciência histórica. As narrativas são interpretadas como "modelos" de comportamentos que revelam aos expectadores/participantes alternativas diferenciadas de pensamento e ação para lidar com situações contemporâneas alheias à sua tradição. Se, por um lado, tais pontos de vista geram diferentes ideologias de agência em uma sociedade em mudança, por outro, convergem para revelar características da noção de pessoa masculina. As narrativas dos líderes indígenas sobre suas experiências pessoais com a alteridade (brancos, espíritos e outros grupos étnicos) expressariam um censo coletivo de identidade, resultado da orquestração de diferentes vozes emitidas a partir de posicionamentos sociais diversos.

A abordagem mostra-se compreensível ao nos voltarmos para a história mais recente do contato, marcada pela realocação e adaptação do grupo de seu território de origem, entre os rios Arinos, Teles Pires e Peixes (a noroeste do Mato Grosso) para o Parque Indígena Xingu. Resultado da política de expansão das fronteiras econômicas, os Kaiabi xinguanos empreenderam uma diáspora entre as décadas de 1940 a 1970, após acordo

1. Doutoranda em Antropologia pela Universidade de Brasília e pesquisadora do grupo indígena Kaiabi residente no Parque Indígena Xingu.

Anuário Antropológico/2005
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006: 229-235

firmado com Cláudio Villas Bôas, cuja expedição adentrara suas terras até o rio Teles Pires como parte do programa de interiorização da Fundação Brasil Central. Naquela época, o território Kaiabi já havia sido ocupado por barracões de seringa, onde muitos indígenas trabalhavam como aviados e o processo de demarcação de glebas para colonização empreendida pelo governo do Mato Grosso já se encontrava em plena expansão.

O livro é dividido em três partes. Na primeira, a autora descreve o processo de acomodação dos Kaiabi enfatizando a situação de desagregação cultural vivida fora do Parque, o confronto de seu aparato cultural com um meio social, cultural, histórica e ambientalmente diverso da região de origem e as transformações na organização das aldeias. A segunda parte apresenta um capítulo para cada um dos três eventos observados. Neles, a autora tenta mapear os diversos valores associados às qualidades de um líder em oposição ao mundo exterior, seja este encontrado no campo interétnico, espiritual ou nas memórias de confrontos com outros grupos étnicos. O primeiro desses capítulos é dedicado a analisar dois discursos políticos: um é o relato de viagem de um jovem líder que participara da ECO/92 e que depois reuniu sua comunidade para tal. O outro discurso é o relato de um ancião que contou à autora a chegada de sua família ao Xingu e as dificuldades por ele enfrentadas como chefe de sua unidade familiar diante das regras do contato impostas pelos irmãos Villas Bôas: enquanto as trocas do excedente da produção agrícola foram incentivadas no território de origem, no Xingu, os sertanistas restringiam as trocas com os moradores do entorno do Parque permitindo apenas aquelas que fossem, por eles, intermediadas. No segundo capítulo, encontramos a descrição de duas sessões de pajelança e, no terceiro, a autora descreve uma cerimônia *jowosi* dedicada a uma família que perdera um de seus membros, com ênfase na letra dos cantos entoados. Na terceira e última parte do livro, a autora relaciona os dados etnográficos com a concepção de pessoa "amazônica", e em especial tupi, e a noção de "perspectivismo" propostas por Eduardo Viveiros de Castro, a fim de explicitar as concepções de pessoa Kaiabi por ela inferidas. Os ciclos de vida masculino e feminino e os tipos de conhecimento veiculados em diferentes idades e gênero são descritos com a intenção de caracterizar a pessoa masculina Kaiabi em suas peculiaridades, como a narrativa pública de experiência pessoal, feita exclusivamente pelo homem.

Na parte da etnografia histórica, Oakdale explora a forma como os Kaiabi são vistos para apresentar uma de suas características, relacionada à teoria de *Eduardo Viveiros de Castro para os povos de língua tupi*: a predisposição para adotar características externas ao grupo. Adereços, etiqueta e a disponibilidade em falar o português como segunda língua são alguns dos traços diacríticos que os identificam com os brancos e que lhes confere a pecha de "aculturados" por parte de grupos alto-xinguanos e brancos que por lá passam ou trabalham. A autora lembra, no entanto, que, logo após a chegada, os Kaiabi adotaram o hábito de cortar os cabelos de homens e mulheres tal qual os alto-xinguanos e que, ainda hoje, mantêm outros hábitos do Alto Xingu, como a reclusão feminina. Se, na região das seringas, os Kaiabi foram encorajados a se assimilar e vestir-se como sertanejo minimizava as conotações negativas associadas às tradições indígenas, no Xingu, encontraram o sistema alto-xinguano e uma grande valorização da etnicidade indígena. Apesar dessa etnicidade ter sido inicialmente promulgada pelos irmãos Villas Bôas,[2] ela se tornou, a seguir, um exemplo de "preservação cultural", tal como é o Xingu enquanto "vitrine" do indigenismo brasileiro. Com o novo contexto ditando uma versão particular de identidade indígena, a necessidade de repensar as próprias representações abriu outra janela no diálogo interétnico e "ter cultura" passou a ser uma questão discutida em grupo. Segundo os parâmetros negociados no Xingu, apresentar-se com o mínimo de roupas ocidentais, ao menos nos momentos rituais, e celebrar festas coletivas marcam ali o que se considera "identidade indígena".

Nesse contexto, a liderança Kaiabi também sofreu adaptações. No território de origem, as famílias organizavam-se em torno do *wyriat*, o "dono do lugar", chefe de uma unidade familiar que contava com a esposa, os filhos solteiros de ambos os sexos, filhos ou filhas casados com seus respectivos cônjuges e prole, dependendo do acordo entre as unidades afins e da capacidade de atração do *wyriat* como liderança forte e respeitável. Na aldeia onde Oakdale estabeleceu residência, os Kaiabi foram encorajados a reunir em uma mesma aldeia diferentes unidades familiares para facilitar o atendimento médico e administrativo. A solução encontrada pelos *wyriat*

2. O índio de "cultura pura" deveria ser preservado, mas o que se preserva e é incentivado são os rituais intergrupais e outros valores arbitrariamente identificados por Orlando e Cláudio Villas Bôas como etnicamente representativos. As guerras e rivalidades intergrupais, profundamente ordenadoras daquele sistema, são, no entanto, abolidas, mas reaparecem *sob uma roupagem aceita como expressão da cultura local: os assassinatos resultantes da* vingança por feitiçaria (MENEZES BASTOS, 1995).

locais foi encaminhar um jovem líder para representar a aldeia e trazer as informações que seriam decididas em reunião conjunta. A opção serviria não apenas para minimizar as tensões entre os chefes das várias unidades familiares reunidas em um mesmo território, como também facilitaria o acesso aos bens e produtos da sociedade envolvente, dado que os jovens têm mais desenvoltura no trato com as coisas do branco. A narrativa do jovem líder escolhido é avaliada em contraste com o relato de um ancião e ambos revelam padrões de indianidade do grupo. Enquanto o ancião apresenta seu valor pessoal atrelado aos conhecimentos identificados como provenientes da "cultura" Kaiabi, que ele detém como participante da memória viva do grupo, o jovem situa os líderes anciãos como incapazes de enfrentar as situações interétnicas e se apresenta, justamente, como alguém que consegue esconder sua indianidade: é dotado de esperteza suficiente para transitar em terra estrangeira (o Rio de Janeiro, na ECO/92) com a desenvoltura de um local e ainda obter vantagens pessoais por meio de pequenos truques, como comercializar os preservativos doados no acampamento do evento e, com isso, conseguir algum dinheiro para gastar na cidade.

As descrições das curas xamânicas mostram os pajés narrando viagens espirituais a também mundos estrangeiros, onde lutam para convencer os diferentes espíritos da natureza, com os quais estão ligados por relações de afinidade, a liberar a alma roubada de seus pacientes. Enquanto descrevem e conectam os ouvintes ao mundo paralelo dos espíritos, os pajés entram em comunicação com os antepassados, desde os mais próximos, como um velho pajé já falecido, até os mais distantes, como os espíritos *mait*.

Os cantos *jowosi*, por sua vez, atestam a descendência Kaiabi com os antigos Tupinambá e os conectam de forma mais difusa com os antepassados. Celebrado também em outras ocasiões, como inaugurações, datas importantes, recepção de convidados ou uma boa caçada, o *jowosi* observado pela autora foi oferecido por um parente para a finalização do luto de uma família que perdera a filhinha. Valores como força e coragem para com o inimigo são evidenciados pelos homens adultos, idealmente líderes de suas unidades familiares, ao entoarem cantos cujo conteúdo trata de confrontos com grupos inimigos e da interação entre senhor e xerimbabo.[3]

3. E acrescento que tratam também de encontros não bélicos com outras etnias; matrimônio com membros de outra etnia ou a própria; oferecimento dos filhos em casamento; serviço da noiva; infidelidade no casamento; brigas entre cônjuges e outros temas relacionados à afinidade.

Os dois cantos traduzidos pela autora denotam atitudes extremamente anti-sociais e de não identificação para com o inimigo: descrevem diálogos nos quais são narradas as tentativas vãs dos inimigos de pacificar o guerreiro Kaiabi, ao lhe pedirem ou oferecerem comida antes do sacrifício final A identificação inimigo/morte diminuiria a dor da perda de um ente querido, que conecta os participantes com a perspectiva de devir do grupo (de acordo com Manuela Carneiro Cunha e Eduardo Viveiros de Castro no texto "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá") conectando-os também com a reprodução social por meio de elementos como a iniciação masculina, ponto central do antigo *jowosi*, no qual os rapazes quebravam os ossos do crânio do inimigo morto em guerra.[4]

Para o público brasileiro, o livro tem o mérito de trazer informações etnográficas a respeito de um povo sobre o qual há, ainda hoje, uma produção antropológica relativamente limitada,[5] além de nos oferecer uma etnografia que busca apresentar o contato interétnico inserido em uma perspectiva geral de interação dos Kaiabi com a alteridade. Omite, porém, dados que poderiam ter recebido maior atenção. Apesar da ênfase na mudança provocada pela expansão da sociedade nacional sobre o território brasileiro, a autora não situa os Kaiabi xinguanos na totalidade desse povo, atualmente dividido em outras duas terras indígenas, além do Xingu. Fica-se sem saber o que aconteceu com os Kaiabi não xinguanos ante o quadro desalentador da invasão do seu território de origem. Dados básicos a respeito da população Kaiabi residente no Xingu também não foram apresentados. Não fosse uma ou outra menção à existência de outras aldeias, o leitor ficaria com a impressão de que todos os Kaiabi xinguanos se concentram na aldeia pesquisada. Também não há informações a respeito de como se configurou a organização interna da aldeia pesquisada ou o que levou determinadas unidades familiares a se organizar em um só território em detrimento de outras.

Temas como "mudança", "identidade" e "agência" permeiam todo o texto, mas talvez a preocupação em se ater ao modelo metodológico que toma os eventos rituais como se fossem narrativas autobiográficas dos

4. E lembro da forte presença de uma potência de fertilidade, pois também as jovens moças devem observar uma rígida etiqueta para garantir que não saiam grávidas da casa de festa: em determinados momentos da cerimônia, o simples sentar pode causar gravidez.

5. Os principais registros são Grunberg (1970), Travassos (1984, 1993), Meliá (1993) e Senra (1996, 1999a, 1999b).

próprios narradores/cantores acaba por se sobrepor a uma etnografia que poderia apresentar detalhes de situações nas quais esses temas surgiriam melhor ilustrados. Exemplo disso é o posicionamento do jovem chefe da aldeia pesquisada. Apesar da atenção dada ao tema "liderança" no contexto xinguano, não há como saber como foi que aquele jovem chefe chegou a se tornar cacique, diferentemente da análise feita por Senra (1996, p. 29-30) a respeito da chefia em outra grande aldeia Kaiabi do Xingu, a aldeia Capivara. Nesta aldeia, a chefia era ocupada por um homem jovem cujo sogro fora o cacique anterior; este, por sua vez, herdara a chefia também do próprio sogro, o *wyriat* que conduziu a família extensa para o Xingu e que é considerado por todos os Kaiabi do Xingu como um exemplo de *wyriararete* (chefe verdadeiro, realmente grande). O padrão tradicional de sucessão de chefia observado por Grünberg (1970) é oferecer a chefia ao genro mais velho após a morte do sogro/*wyriat*, o que significa dizer que a sucessão na aldeia Capivara parece seguir o modelo político tradicional. Há que se considerar, porém, que a aldeia Capivara segue também o modelo radicional de grande aldeia, pois é resultado de uma família extensa formada a partir do chefe Temeoni, o reconhecido *wyriararete*, e que até hoje, depois de mais de 35 anos de moradia no Xingu, ainda permanece unida. Tal situação não é compartilhada pela aldeia onde a pesquisadora residiu e cuja magnitude deve-se, pelo menos em parte, à intervenção dos administradores da área indígena.

Um detalhamento maior sobre a organização social e um levantamento genealógico na aldeia observada certamente poderiam esclarecer não apenas a dinâmica interna que resultou em um modelo de unidade territorial de residência diferente daquele vivido no território de origem como também nos permitiria observar com maior vigor situações de transformação e adaptação dos Kaiabi no Parque Indígena Xingu. De todo modo, na medida em que busca tratar de forma integrada cosmologia, história e política aproxima-se da subjetividade Kaiabi – e sua forma específica de se apropriar da história e do mundo contemporâneo – e, por isso, vale a pena ser lido.

REFERÊNCIAS

GRÜNBERG, Georg. [1970] 2000. *Os Kaiabi do Brasil Central, história e etnografia*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 299 p.

MELIÁ, Pe. Bartolomé. 1993. Os Caiabi Não-Xinguanos. *Karl Von Den Steinen*: um século de antropologia no Xingu. COELHO PENTEADO, Vera (Org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. p. 485-509.

MENEZES BASTOS, Rafael de. 1995. Indagacão sobre os Kamayura, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguara. *Anuário Antropológico*/94, Brasília. p. 227-269.

SENRA, Klinton. 1996. *Relatório sobre o Levantamento dos Sistemas de Produção da Aldeia Capivara, Etnia Kayabi. Parque Indígena Xingu, MT*. São Paulo: Instituto Socioambiental/Programa Xingu, setembro/dezembro – 1996. 50 p. (Mimeografado).

_______. 1999a. *Relatório Antropológico. Identificação da Terra Indígena Batelão* – Etnia Kayabi. Rio de Janeiro: FUNAI. 160 p.

_______. 1999b. *Verbete Kaiabi*. Enciclopédia Povos Indígenas do Brasil. Instituto Socioambiental. Disponível: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/kaiabi/>.

TRAVASSOS, Elizabeth. 1984, *Xamanismo e música entre os Kaiabi*. (Dissertação de Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional/UFRJ: Rio de Janeiro. 357 p.

_______. 1993. A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos Caiabis. Karl *Von Den Steinen*:um século de Antropologia no Xingu. In: COELHO PENTEADO, Vera (Org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. p. 445-484.

OAKDALE, Suzanne. 2005. *I Foresee my life. The ritual performance of autobiography in an Amazonian Community*. University of Nebraska Press: Lincoln and London. 206 p.